Affettuoso ricordo di
A. L.

REALE ISTITUTO LOMBARDO DI SCIENZE E LETTERE
Estratto dai *Rendiconti* — Vol. LXII - Fasc. VI-X — 1929.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

IL PROBLEMA DELL' ERRORE NELLA FILOSOFIA DEL LEIBNIZ.

Nota del S. C. prof. Adolfo Levi

Opusc. PA-I-1929

~~doppio~~

ULRICO HOEPLI
LIBRAIO DEL R. ISTITUTO LOMBARDO DI SCIENZE E LETTERE
MILANO
1929 — Anno VII

Opusc. PA-I-1929
48119/1929
84144

IL PROBLEMA DELL' ERRORE NELLA FILOSOFIA DEL LEIBNIZ.

Nota del S. C. prof. ADOLFO LEVI

(Adunanza del 7 marzo 1929)

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

Sunto. — L' A. studia nel Leibniz la trattazione del problema dell' errore in connessione con le concezioni logico-metodologiche e con le intuizioni metafisiche e teologiche. L' errore dipende, secondo il Leibniz, da un'analisi incompleta e, come ogni forma del male, deriva dalla necessaria limitazione delle creature. All' esposizione seguono alcune critiche.

Nella filosofia leibniziana la teoria della verità e dell'errore si fonda sulle dottrine logico-metodologiche, che hanno un carattere rigorosamente analitico; siccome ne ho parlato altrove, mi limito a richiamare qui i concetti principali di quella trattazione, cui rimando il lettore che desideri avere l'indicazione precisa dei testi (1).

Il Leibniz è convinto che tutte le nostre idee sono costituite da un numero limitato di elementi semplici e indefinibili, da cui risultano le nozioni complesse. Da ciò segue che se si vuole conoscere pienamente una cosa è necessario ridurne il concetto ai suoi costitutori elementari con un processo di analisi che, appunto perche è completo, ci fa sapere se un'idea complessa sia possibile, ossia se non implichi contraddizione, o, ciò che è lo stesso, se non sia formata da elementi incompatibili. L'idea possibile è vera, quella che non lo è (cioè che include una contraddizione interiore), è falsa (« Patet etiam, quae tandem sit *Idea vera*, quae *falsa*, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit »: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*) (2). Questo criterio logico

(1) V. *Il pensiero di F. Bacone* (Torino, 1925), pp 119-126.

(2) *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt (Berlin, 1875-1890), v. IV, p. 425. Questa collezione è in seguito indicata con *Phil.*

dell'analisi completa delle nozioni deve sostituire quello cartesiano, puramente psicologico, ossia soggettivo, della chiarezza e distinzione delle idee, che non è sufficiente per garantire le verità di queste, poichè è possibile attribuire quei caratteri a idee che contengono elementi contraddittori.

Se tutti i concetti, senza eccezione, sono in sè risolvibili in elementi semplici, ciò non significa che noi siamo capaci di compiere effettivamente tale processo in tutti i casi: infatti la nostra mente può forse far ciò quando esamina nozioni che ci presentano essenze, la cui analisi è finita, non già allorchè considera le idee delle sostanze complete, ossia degli esseri individuali che, grazie alla connessione che esiste fra tutte le cose, includono relazioni con l'intero universo e implicano in sè tutti gli avvenimenti che dovranno loro accadere. In questi casi l'analisi si svolge all'infinito e solamente l'intelletto divino può portarla a compimento con un atto immediato di intuizione: per conseguenza, se vogliamo conoscere gli individui dobbiamo servirci dell'esperienza e così possiamo formarcene idee distinte sì, ma inadeguate, perchè, se ci è dato di enumerare i loro caratteri, non siamo capaci di portare a termine il processo con cui le analizziamo. La possibilità delle nozioni degli esseri individuali può essere provata dall'esperienza, ma siccome questa offre testimonianze mutevoli, tali nozioni non sono mai perfette.

Il principio di identità e di contraddizione, che è il criterio ultimo della verità delle nozioni, lo è altresì di quella delle proposizioni, cui più propriamente si da il nome di verità. La definizione della verità in generale è questa: in ogni proposizione vera il predicato inerisce al soggetto (1), ossia sono vere tutte le proposizioni che sono identiche, o esplicitamente (come quelle che il Leibniz chiama *assiomi identici*, ossia i giudizi tautologici e quelli che nel linguaggio del Kant si dicono analitici, e inoltre le definizioni che sono giudizi che stabiliscono una identità fra il soggetto e il predicato) o im-

(1) Fra i testi citati in *Il pensiero di F. Bacone*, nota 108, p. 122, si può ricordare il seguente: « Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis ..... Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente »: *Primae veritates* in *Opuscules et Fragments inédits*, ed. Conturat (Paris, 1903), p. 518 sg. (Opera designata con *C.*).

plicitamente. Le prime formano i principî di dimostrazione delle seconde, perchè dimostrare una proposizione vuol dire provare, con l'analisi dei suoi termini, che si compie con l'uso di definizioni, che in essa il soggetto include il predicato: in altre parole, il processo dimostrativo consiste nell'esplicare una identità implicita. Anche le verità di fatto o esistenziali (che sono contingenti dal punto di vista metafisico dell'esistenza del loro soggetto, la quale dipende da una scelta fatta dalla volontà del Creatore fra infiniti casi possibili) sono implicitamente analitiche, ma fortememente differiscono da quelle di ragione, perchè mentre queste ultime si possono dimostrare grazie all'analisi dei loro termini, che è finita, le prime, che riguardano nozioni di esseri individuali, richiedono un'analisi che procede all'infinito: perciò solamente Dio può compierla e così riconoscere anche in esse che il predicato inerisce al sogggetto.

Rispetto alle verità di ragione, il processo dimostrativo esige un'analisi che è più facile di quella che è richiesta dalle nozioni, perchè molte volte si comprende che in una proposizione il predicato è incluso nel soggetto appena si è iniziata la soluzione analitica dei termini. Ma quando si tratta di una verità di fatto, è impossibile dedurre dal concetto del suo soggetto (che è un individuo) qualche avvenimento singolo della sua storia. Per spiegare queste verità, ossia per darne ragione, occorre, quando si considera il mondo fisico, partire dall'esperienza per giungere a proposizioni generali, cioè alle leggi naturali; perciò bisogna, costruendo ipotesi, supporre leggi da cui si possano derivare i fatti di cui si vuole render conto. Ma siccome le leggi così ottenute si riferiscono solamente ad alcuni aspetti generali dei fenomeni e perciò sono più estese di questi, non è possibile con le prime ricostruire sinteticamente i secondi in modo esauriente. Siccome gli stessi fenomeni possono venire prodotti in modi diversi, si può sempre supporre che più ipotesi siano capaci di spiegarli, e perciò il successo delle leggi naturali non prova che siano vere; la verità che si può ad esse riconoscere consiste nella loro intelligibilità. Ciò significa che si può giudicare fisicamente certa quell'ipotesi (cioè quella legge) che permette di render conto nel modo più semplice di tutti i fenomeni che si verificano; soprattutto la sua certezza dipende dalla possibilità che ne deriva di fare previsioni per il futuro e di scoprire fatti nuovi.

Come la validità delle leggi ipotetiche, ossia dei principî che si scelgono per spiegare i fenomeni naturali, risiede nella connessione che permettono di stabilire tra molteplici fatti,

così la verità delle nostre percezioni, cioè il loro carattere di oggettività, consiste principalmente nella loro connessione (la quale si fonda sulle esigenze poste dalle verità di ragione, che decidono del valore di quelle delle cose sensibili) e nella conferma delle previsioni che da esse si derivano: appunto in tal modo è possibile di distinguere i fenomeni reali dagli immaginari, la veglia dal sogno. Certamente con questi mezzi si ottiene non la completa certezza, ma soltanto quella che abitualmente si chiama certezza morale, perchè non è possibile conseguire così una dimostrazione vera e propria; infatti, si può sempre dubitare se esistano effettivamente cose esterne a noi e supporre che il mondo intero sia un puro sogno. Però, se metafisicamente non è impossibile che un sogno duri quanto la vita intera d'un uomo e possegga la stessa connessione di questa, è assai poco ragionevole tale opinione perchè il nesso dei fenomeni deve avere una causa (1).

Da ciò segue che, si tratti di verità di ragione o di fatto, è sempre falsa la proposizione che implica contraddizione, in quanto attribuisce al soggetto un predicato che è incompatibile con esso preso nella sua totalità o con alcuna delle note che lo costituiscono (2). Siccome non è possibile risolvere analiticamente le nozioni degli esseri individuali nei loro elementi ultimi, occorre ricorrere ad altri criteri per giudicare della verità o della falsità delle proposizioni che li riguardano. Quando si tratta di ipotesi, o di leggi che debbono spiegare i fenomeni naturali, è falsa quella che, venendo in contrasto con nuove esperienze, non permette di stabilire connessioni tra di essi; nel caso delle asserzioni riguardanti esistenze di fatto, si debbono ritenere prive di verità quelle che non si accordano col

(1) *Leibniz al Foucher* (1676?): *Phil.* I, p. 372 sg.; *De Synthesi et Analysi universali*: ivi VII, p. 296; *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*: ivi IV, p. 356; *Leibniz a Th. Burnett* (1-11 febbraio 1697): ivi III, p. 193; *Sur ce qui passe les sens et la matière*: ivi VI, p. 494 sgg.; *Nouveaux Essais sur l' Entendement Humain* l. IV, c. II, 14; c. IV, 5; c. XI, 10; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*: ivi VII, p. 319 sgg.: *Théodicée: Remarques sur le livre* [*de Monsieur King*] § 5: ivi VI, p. 404; *Leibniz al Des Bosses* (29 maggio 1716): ivi II, p. 516.

(2) *De principiis*: *C.* p. 183; [*De la nature de la vérité*]: ivi p. 401; *Initia et Specimina Scientiae Generalis*: *Phil.* VII, p. 199; *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*: *C.* p. 365, p. 387, p. 397; *Specimen inventorum*: *Phil.* VII, p. 309.

complesso dei fenomeni sperimentati. Ma l'incompleta e imperfetta connessione dei fatti (o tra loro o con l'ipotesi esplicativa) dipende pur sempre da un'imperfezione di analisi, la quale è quindi la causa unica dell'errore in ogni forma di conoscenza, sia razionale che empirica. Così chi, vedendo da lontano una torre quadrata che sembra rotonda, giudica erroneamente che è tale quale appare, cade in errore perchè non prosegue la ricerca, non pensa a fare qualche osservazione nuova: in questi casi, l'errore deriva dalla mancanza di una analisi sufficiente dei dati della percezione sensibile, che per sè è confusa, perchè è appunto coi suoi pensieri confusi che l'anima si rappresenta i corpi che la circondano (1). Ed è chiaro senz'altro che certe leggi escogitate per spiegare i fenomeni naturali vengono in conflitto con l'esperienza perchè non sono stati sufficientemente analizzati i fatti che le hanno suggerite.

Se l'errore dipende da un'analisi imperfetta, occorre attribuirne l'origine esclusivamente all'attività intellettuale, non al senso. Se la verità non ci è fatta conoscere dai sensi esterni (infatti, come si è ricordato, sono le verità di ragione che permettono di distinguere i fenomeni reali delle apparenze immaginarie), non si può dire, se si parla con esattezza, che essi ci ingannino, perchè è invece il senso interno che ci fa procedere con troppa precipitazione. Ciò avviene anche negli animali (ad esempio, un cane può abbaiare contro la propria immagine riflessa nello specchio), perchè essi possiedono consecuzioni percettive imitanti il ragionamento che esistono pure nel senso degli uomini, quando agiscono in modo puramente empirico. Ma la vera fonte dell'errore risiede sempre nell'intelletto. Infatti l'inganno si verifica quando l'intelletto, seguendo la falsa determinazione del senso interno, erra giudicando secondo le apparenze e da esse inferisce più di quello che contengano, perchè, al pari dei sogni, non ci promettono di farci conoscere in modo assoluto la verità delle cose; l'errore è dunque nostro, perchè siamo noi che, con le nostre consecuzioni percettive, non facciamo retto uso di ciò che ne appare, inquantochè ci lasciamo illudere da argomenti probabili e siamo inclinati a credere che siano sempre collegati i fenomeni che qualche volta abbiamo trovato uniti. Così, siccome abitualmente

(1) *Théodicée*, Discours Préliminaire, § 64; I, § 64; II, § 124; III, § 289: *Phil.* VI, p. 86; p. 137; p. 179; p. 288.

ciò che non mostra di possedere angoli, non ne ha, riteniamo che questo fatto si verifichi sempre e giudichiamo rotonda una torre quadrata. Un errore di questo genere può essere scusato, anzi talvolta è inevitabile, quando l'azione deve essere compiuta immediatamente; ma se abbiamo tempo e modo di riflettere, sbagliamo giudicando che sia certo quello che non è tale. Quindi, si può dire che le apparenze sono spesso in contrasto con la verità, ma non che con questa sia in conflitto il ragionamento, perchè ciò non avviene mai quando esso si conforma alle leggi dell'arte di ragionare.

Se chiamiamo ragione la facoltà di ragionare bene o male, abbiamo il diritto di dire che ci può ingannare, anzi che ci inganna effettivamente, sicchè si può affermare che le apparenze dell'intelletto, al pari di quelle dei sensi, spesso sono ingannatrici: ma è impossibile che la ragione intesa come il nesso delle verità ci faccia errare (1). Da quanto precede riceve il suo vero e pieno significato l'affermazione del Leibniz che l'errore, al pari di ogni altra forma del male, consiste in una certa specie di privazione (2). Infatti esso deriva da un esame incompleto, da un'analisi imperfetta dei concetti e dei fatti, ossia da una attività intellettuale che non si esplica pienamente; ora la privazione consiste appunto in quello che la causa efficiente non fa (3).

Da ciò risulta anche che si deve respingere l'affermazione del Descartes che l'errore derivi piuttosto dalla volontà che dall'intelligenza: noi giudichiamo non perchè lo vogliamo, ma perchè una cosa appare in un certo modo: nulla possiamo volere che sia in opposizione con l'intelletto, inquantochè non si può credere alcuna cosa che con esso contrasti (4). Gli errori non sono mai volontari (5). Secondo il Leibniz, è inutile fare dissertazioni sulle cause psicologiche dell'errore, come i pregiudizi e le passioni, o raccomandare col Descartes il dubbio metodico per distruggerlo e sradicarlo, o accettare il criterio cartesiano delle idee chiare e distinte, perchè « unica revera errorum causa proxima est, quod homines ele-

(1) *Théodicée*, Disc. Prél. § 65: *Phil.* VI, p. 87.
(2) *Théodicée*, I, § 32: *Phil.* VI, pp. 121-122.
(3) *Théodicée*, I, § 20: *Phil.* VI, p. 115.
(4) *Phil.* IV, p. 361.
(5) *Théodicée:* Appendices: *Phil.* VI, p. 430.

mentis veritatis recte traditis non utuntur » (1). Quindi, l'unico rimedio dell'errore è una buona logica (2).

Ma l'errore è una forma del male; perciò il Leibniz, come ogni teista, doveva tentare di mostrare che questo non è inconciliabile con la bontà e con la saggezza infinite del Creatore. Per dimostrare questa tesi egli scrisse la *Teodicea*. La saggezza di Dio (se ha permesso che il male esistesse) deve essere stata indotta ad agire così da ragioni invincibili, perchè tutto ciò che proviene da lui si deve conformare pienamente alla bontà, alla giustizia e alla santità (3): infatti, egli può avere scelto esclusivamente ciò che è meglio e perciò fra gli infiniti mondi possibili deve avere preferito e creato il migliore: un universo diverso dal nostro sarebbe stato peggiore di questo (4).

Prima di tutto non sarebbe stato possibile creare esseri perfetti, poichè Dio, se avesse agito così, avrebbe prodotto tanti Dei (5): da ciò segue che la creatura contiene un'imperfezione originaria, perchè per la propria natura è essenzialmente limitata e quindi non può sapere tutto, deve ingannarsi e fallire in altri modi: in ciò consiste il male metafisico, che è appunto imperfezione o privazione, di cui sono specie, oltre l'ignoranza l'errore e la malizia (6). Se l'anima avesse soltanto percezioni distinte, sarebbe una divinità e perciò occorre che ne abbia alcune confuse dalle quali derivano le passioni, i sensi e la materia (7). Il male metafisico (e perciò l'ignoranza e l'errore) è quindi necessario per l'essenziale limitazione delle creature, ma è contingente la sua apparizione: cioè necessariamente i mali sono possibili, ma la loro attuazione è contingente, sebbene non sia tale in forza dell'armonia delle cose, per cui avven-

---

(1) Testo riprodotto da L. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (Paris, 1901), p. 203 (2).

(2) Ivi, p. 100 (2).

(3) *Théodicée*: Disc. Prél. § 35: *Phil.* VI, p. 70.

(4) *Théodicée* I, § 8; § 10: *Phil.* VI, p. 107; p. 108; *Causa Dei* § 41: ivi, p. 445; § 46: p. 446; § 67: p. 449; § 142: p. 460.

(5) *Théodicée* II, § 200: *Phil.* VI, p. 235.

(6) *Théodicée* I, § 20-21: *Phil.* VI, pp. 114-115; § 30-33: pp. 120-122; II, § 167: p. 210; III, § 377: p. 340; Appendices: p. 383; *Causa Dei* § 30: ivi, p. 443; § 69: p. 449; *Monadologie* § 42: ivi, p. 613; § 47: ivi, p. 614.

(7) *Théodicée* I, § 64: *Phil.* VI, p. 137; II, § 124: p. 179; III, § 289: p. 288.

gono quelli che sono richiesti dal migliore tra i mondi possibili (1). Infatti per la limitazione necessaria degli esseri creati l'ordine migliore dell'universo non poteva includere maggior numero di beni di quello che include, nè esser privo di certi mali, che però debbono contribuire a un bene maggiore. Le stesse imperfezioni delle parti possono occorrere perchè sia più perfetto il tutto; i disordini che si osservano nel nostro globo possono servire a far risaltare la bellezza dell'universo, come certe dissonanze rendono più bella un'armonia (2). Bisogna ben guardarsi dal giudicare del male dell'universo riferendosi esclusivamente al nostro globo che ne è soltanto un elemento infinitesimo (3). I mali metafisici, cioè le imperfezioni, talvolta sono mezzi per il conseguimento di beni maggiori (4): un mondo che includa il male può essere superiore a uno che ne sia privo (5). L'ignoranza, l'errore e la malizia si verificano naturalmente negli esseri umani: ma non si pretenderà che Dio avrebbe fatto meglio a non creare la nostra specie, perchè ha troppa importanza nell'universo per non esistervi (6).

Appunto perchè la questione del male deve trattarsi dal punto di vista dell'universo, non si può pretendere che ciò che è ottimo nell'insieme sia privo di difetti nelle parti: se ogni sostanza per sè presa fosse perfetta, tutte sarebbero simili, cosa nè conveniente nè possibile: occorre quindi la subordinazione reciproca delle diverse forme di realtà, le quali non possono avere lo stesso grado di perfezione; perciò sono necessarie anche limitazioni di ogni genere (7). Dio ha creato il mondo secondo la maggior possibile armonia o bellezza: e siccome la perfezione dell'universo non permette che tutte le menti siano pari, è vana la questione perchè il Creatore abbia concesso a una di essere superiore a un'altra (8).

---

(1) *Causa Dei*, § 69: *Phil.* VI, p. 449.

(2) *Théodicée* II, § 214; § 239: *Phil.* VI, p. 246 sg.; p. 260; Appendices: ivi, p. 377, p. 384; *Remarques sur le livre* ..... § 27: ivi, p. 434.

(3) *Théodicée* I, § 19: *Phil.* VI, p. 113 sg.

(4) *Causa Dei* § 35: *Phil.* VI, p. 444.

(5) *Théodicée*: Appendices: *Phil.* VI, p. 377.

(6) *Théodicée* II, § 155: *Phil.* VI, p. 202.

(7) *Théodicée* I, § 31: *Phil.* VI, p. 121; II, § 199-200: p. 235; § 124: p. 179.

(8) *Initia et Specimina Scientiae Generalis*: *Phil.* VII, p. 74.

È chiaro che la soluzione leibniziana del problema dell'errore urta contro tutte le difficoltà che suscita la *Teodicea*, la quale effettivamente, quando cerca di spiegare il male in generale, presuppone continuamente ciò che è appunto in discussione: infatti il Leibniz cerca di dar ragione di esso ammettendo che Dio debba aver creato il migliore tra i mondi possibili, mentre ciò dovrebbe esser provato con la dimostrazione che esso male è compatibile con la saggezza, la bontà e la potenza del Creatore. Se effettivamente la limitazione, e quindi l'imperfezione, è essenziale alle creature, perchè Dio le ha prodotte? Siamo sempre di fronte al problema (che il teismo non è riuscito a risolvere) di mostrare come e perchè dovessero crearsi esseri finiti e imperfetti quando tutte le possibili perfezioni erano già attuate nell'Essere divino. Se l'imperfezione doveva necessariamente inerire agli esseri finiti, meglio sarebbe stato non crearli.

Se poi, non insistendo su questo punto, si passa all'argomento che giustifica i mali del mondo ammettendo che sono condizione e mezzo per un bene superiore, talchè rispetto all'universo essi costituiscono come delle dissonanze parziali che rendono più perfetta l'armonia complessiva, si può osservare che ciò sposta la questione, perchè in tal maniera Dio è pensato come un contemplatore che si compiace delle imperfezioni di esseri da lui creati per godere più intensamente dell'accordo complessivo. Padronissimo il Leibniz di affermare che è vano chiedere perchè l'Essere divino abbia preferito alcune creature ad altre: ma l'individuo singolo, anche il più meschino di tutti, potrebbe dolersi sempre di essere stato senza colpa posposto ad altri, preferiti senza merito. Comunque, poi, l'affermazione che il male di cui parliamo può essere un bene rispetto all'universo, che un mondo privo di esso sarebbe più imperfetto di quello nostro che l'include, è un'ipotesi priva di fondamento perchè con ragionamenti di tal genere si potrebbe giustificare ogni cosa.

Ma, anche prescindendo da tutto ciò, anche ammettendo che per la maggiore perfezione universale erano necessari gradi diversi di perfezione e quindi varie specie di limitazione nelle creature, è pur lecito chiedere, riprendendo le obbiezioni presentate dal Gassendi al Descartes (1), perchè Dio non si sia

(1) *Objectiones quintae* [alle *Meditazioni* del *Descartes*]: in DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery: v. VII, pp. 311-312.

limitato alla semplice imperfezione negativa, cioè alla privazione, e abbia permesso quella positiva. Il Leibniz identifica, anzi confonde, le due cose e perciò pone sullo stesso piano l'ignoranza e l'errore; ma si può dire che si tratta di concetti ben distinti e che le menti finite avrebbero potuto differire tra loro secondo la varia estensione di conoscenza e di ignoranza senza dovere anche cadere nell'errore. Non riconosce egli pure che le idee confuse dei sensi esterni propriamente non ci ingannano e che erra l'intelletto il quale, seguendo la falsa determinazione del senso interno, giudica secondo le apparenze? Non poteva Dio far sì che avessimo idee confuse ma ci guardassimo dal giudicare malamente? E si noti che la difficoltà è molto maggiore per il Leibniz che per il Descartes, perchè il primo, negando il carattere volontario dell'errore, deve riconoscere che esso deriva dall'intelletto, e ciò implica, per la limitazione delle creature, che è necessario.

Ma appunto per questo appare contraddittoria con le tesi leibniziane la fiducia posta nella logica, considerata come una guida infallibile alla verità; se infatti noi giudichiamo, non perchè vogliamo farlo, ma perchè la nostra mente crede che la cosa sia come le appare, non si può pretendere che essa ricorra all'analisi completa delle proprie rappresentazioni, perchè quando giudica pensa di averle penetrate abbastanza, altrimenti si asterrebbe dal pronunciarsi. Del resto, almeno per ciò che riguarda le nozioni degli esseri individuali e le verità di fatto che richiederebbero un'analisi infinita, quale può essere compiuta soltanto dall'intelletto divino, non si può neanche chiedere che la mente umana si sottragga definitivamente all'errore, perchè esso potrebbe evitarsi esclusivamente con la soluzione delle idee nei loro elementi semplici e con la riduzione delle proposizioni implicitamente analitiche a proposizioni identiche e a definizioni: l'uomo, che non può effettuare questi processi di pensiero, non ha motivo di sperare di sottrarsi all'inganno. Il Leibniz non può valersi qui della sua tesi che « il est très difficile de venir à bout de l'analyse des choses, mais il n'est pas si difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin. Parce que l'analyse d'une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n'est pas toujours nécessaire d'achever l'analyse du sujet ou predicat pour trouver la démonstration de la proposition. Le plus souvent le commencement de l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou con-

naissance parfaite de la vérité qu' on connaist de la chose » (1). Nè egli può dire che, sebbene non sembri che la mente umana sia capace di spingere l' analisi dei concetti sino alle nozioni primitive, « magis in potestate humana est analysis veritatum, multas enim veritates possumus absolute demonstrare et reducere ad veritates primitivas indemonstrabiles » (2), perchè questa distinzione non ha affatto valore rispetto alle verità di fatto che, per sua affermazione, sono irriducibili per noi a proposizioni veramente prime. Del resto, anche per le scienze razionali la tesi leibniziana è inaccettabile, perchè per ottenere una certezza assoluta occore verificare se l' idea del soggetto cui è attribuito un predicato sia o no possibile, cioè se implichi contraddizioni, ciò che richiede la sua analisi completa. In ogni modo, per quanto riguarda le verità di fatto, nulla garantisce la mente finita dall' errore, che anzi appare necessariamente implicato dalla sua limitazione originaria. Ciò è tanto vero, che lo stesso Leibniz riconosce che rispetto alla realtà empirica occorre valersi soprattutto dell' analisi dei fatti ; ma egli riconosce anche che le proposizioni riferentisi a esistenze di fatto non arrecano mai una certezza assoluta e che le leggi che si escogitano per spiegare i fenomeni naturali conservano sempre carattere ipotetico, sicchè la maggior garanzia della loro validità è offerta dalle previsioni giuste che permettono di formare. Ma che cosa ci garantisce che queste conferme si ripeteranno in futuro? Il Leibniz può condannare chi troppo presto si arresta nell' analisi dell' esperienza, ma non dire fino a qual punto essa debba essere portata. Propriamente occorrerebbe giungere sino agli ultimi elementi, perchè altrimenti si possono avere smentite dai fatti; ma siccome la mente umana è incapace di far ciò, l' affermazione che la vera causa degli errori si deve riporre nella trascuranza delle esigenze della logica suona una ironia perchè include l' intimazione di portare a compimento un' impresa impossibile.

Le cose non vanno molto meglio rispetto alla certezza delle scienze razionali. Come sappiamo, secondo il Leibniz la prova della verità di un' idea è data soltanto dalla sua analisi completa, cioè dalla sua riduzione a nozioni semplici e indefinibili (3); ora, questi elementi primitivi e quindi fondamentali

(1) *De la sagesse* § 5: *Phil.* VII, pp. 83-84.
(2) *Introductio ad Encyclopaediam arcanam: C.* p. 514.
(3) *Monadologie* § 33; § 35: *Phil.* VI, p. 612.

di tutta la conoscenza, non essendo riducibili ad altri con una definizione, come si conosceranno? Evidentemente, soltanto per mezzo di un'intuizione, e perciò la certezza che avremo rispetto ad essi sarà esclusivamente intuitiva (1).

Ma così si deve ritornare, in ultima analisi, a qualche cosa che assomiglia fortemente a quel criterio cartesiano dell'evidenza delle idee chiare e distinte, che il Leibniz combatte in modo risoluto, perchè lo ritiene soltanto psicologico e quindi incapace di arrecare una certezza oggettiva indiscutibile. È ben vero che egli trova difettoso il criterio cartesiano perchè si estende ad idee complesse che, sebbene in apparenza chiare e distinte possono includere contraddizioni: però (anche se non si ricorda che per il Descartes la massima certezza è fornita dall'intuizione delle nature semplici) si può osservare che le nozioni primitive che si possono conoscere soltanto intuitivamente ci si impongono grazie a una particolare evidenza che consiste poi in un nostro stato d'animo: quindi il criterio logico del vero e del falso si può applicare alle sole idee complesse, mentre quelle primitive si sottraggono a ogni giustificazione razionale, sicchè, in ultimo, la conoscenza poggia su qualche cosa che assai si avvicina a un atto di fede.

Le cose non cambiano aspetto quando si tratta non più delle idee semplici per sè prese, ma delle loro combinazioni. Il Leibniz sostiene che le prime, appunto perchè sono semplici, sono tutte compatibili e su questa tesi fonda la sua giustificazione dell'argomento ontologico. Dio esiste se la sua idea è possibile, ma essa lo è, perchè include tutte le idee semplici che, in quanto tali, sono disparate e perciò non si possono contraddire (2). Ma, come ha osservato B. Russell (3), siccome tutte le idee complesse debbono ridursi a collezioni di predicati semplici, tutte le idee saranno possibili: ora, questa conclusione è respinta dal Leibniz, il quale sostiene contro l'Hobbes che le verità non sono arbitrarie, perchè non tutte le nozioni si possono collegare tra loro (4): invece, data la tesi della compatibilità di tutte le nozioni primitive, questa affermazione è inaccettabile. Il Leibniz si limita ad affermare: « illud tamen

(1) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis: Phil.* IV, p. 423.

(2) *Phil.* IV, p. 296; *Quod Ens perfectissimum existit*: ivi VII, p. 261 sg. Cf. *Monadologie*, § 41, § 45: ivi VI, pp. 613-614.

(3) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge, 1900), p. 20.

(4) *Meditationes* ecc.: *Phil.* IV, p. 425.

adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversae essentiae invicem pugnent cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se » (1); ma qui si ha da fare non con una cosa *ignota* ancora, ma con una vera e propria contraddizione in termini: dato il punto di vista leibniziano, la negazione e la contraddizione di elementi positivi sono impossibili.

Ma v'è di peggio: secondo il Leibniz, sono vere le idee possibili, cioè costituite da elementi compatibili; sono quindi vere, oltre le definizioni che risolvono tali idee nei loro componenti, le proposizioni analitiche, cioè quelle in cui il predicato inerisce al soggetto. Ma come si possono formare le idee vere esplicate per mezzo delle definizioni, le idee cioè che formano il soggetto delle proposizioni analitiche? Evidentemente, grazie a giudizi sintetici, che affermano la compatibilità dei loro elementi; del pari, un'idea falsa (e quindi un giudizio falso) presuppone una relazione sintetica che stabilisce che i suoi elementi sono incompatibili (2). Ma questi giudizi sintetici come si giustificano razionalmente? che cosa garantisce la compatibilità o l'incompatibilità di alcune idee semplici? Anche qui, la conoscenza razionale appare fondata su una base non razionale: è soltanto con una specie di atto di fede che si può ammettere la verità o la falsità di certe idee e quindi di certi giudizi, talchè il criterio della verità e dell'errore non trova più una legittimazione logica, e per conseguenza nulla ci garantisce che ciò che consideriamo vero non possa essere errato o, se non altro, apparirci tale. Si tratti delle idee o dei giudizi, il panlogismo leibniziano non offre alcuna risposta al dubbio scettico, perchè non dimostra, nemmeno nella sfera della conoscenza razionale, che esista un mezzo sicuro di sottrarsi all'errore.

---

(1) *Phil.* VII, p. 195.

(2) V. B. Russel, Op. cit., pp. 18 sgg.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO